Theologisches Literaturblatt.

Unter Mitwirkung

zahlreicher Vertreter der theologischen Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. theol. Ludwig Ihmels

Professor der Theologie in Leipzig.

Nr. 7. Leipzig, 30. März 1917. XXXVIII. Jahrgang.

Erscheint vierzehntägig Freitags. — Bezugspreis jährlich 10 ℳ. — Anzeigenpreis für die gespaltene Petitzeile 30 ₰. — Verlag und Auslieferung: Leipzig, Königstr. 13.

Die Ursachen der Reformation.

I.

Unter diesem Titel hat der Freiburger Historiker Georg von Below bei Antritt des Prorektorates am 12. Mai 1916 eine Rede gehalten, die zugleich als akademische Festschrift und als Aufsatz in der „Historischen Zeitschrift“ erschienen ist und nicht nur auf die ersten Hörer, sondern auch auf den weiten Kreis der Leser, den sie inzwischen um sich gesammelt hat, sehr grossen Eindruck gemacht hat. Mit staunenswerter Gelehrsamkeit gibt Below eine Uebersicht über den derzeitigen Stand der Forschung auf diesem Gebiete und nimmt Stellung zu einer ganzen Fülle schwerer und schwerster Probleme, welche die Forscher hier in dem letzten Menschenalter beschäftigt haben. Er packt dabei immer die Probleme mit sicherer Hand, zeigt, inwieweit sie ihm gelöst erscheinen, deutet, wo das noch nicht der Fall ist, an, in welcher Richtung die Forschung weitergehen muss, und formuliert klar, aber immer äusserst behutsam und vorsichtig, die Ergebnisse, zu denen sie seiner Meinung nach bisher gelangt ist. Ich glaube kaum, dass selbst in dem engen Kreise der Spezialisten der Reformationsgeschichte sich ein Gelehrter findet, der nicht von ihm glernt hätte und durch ihn nicht auf Lücken in seinen Kenntnissen aufmerksam gemacht worden wäre. Wertvoller aber noch scheint mir die Anregung zu sein, die er durch seine klare Darstellung der Probleme zu neuen Forschungen und zu erneutem Nachdenken über das Wesen der Reformation gegeben hat. Durch eine blosse Inhaltsgabe der Rede kann man nicht zum Ausdruck bringen, was wir ihm in dieser Hinsicht verdanken. Eher lässt sich das vielleicht erreichen, wenn man an einigen Beispielen zeigt, wie er die Probleme anfasst und behandelt, und dann versucht, die Gedanken weiter zu denken, die man von ihm empfangen hat.*

Er wirft zunächst S. 4 die Frage auf: Was war die Reformation? Diese Frage scheint manchem vielleicht unnötig. Aber wer einigermassen die Literatur kennt, der weiss, wie nötig sie gerade heute wieder ist. Wie geht Below nun bei ihrer Beantwortung zu Werke? Es fasst sogleich die religiöse Verkündigung der Reformatoren ins Auge und stellt fest, was sie selbst unzählige Male als deren Grundartikel bezeichnet haben: die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. In dieser „Lehre“ sieht er den „Ausgangspunkt und den wesentlichen Inhalt“ der reformatorischen Verkündigung und zugleich den Hebel, mittelst dessen die Reformatoren das katholische System aus den Angeln gehoben haben. Daraus folgt: diese Lehre war die wesentliche Ursache der Reformation. Ich glaube nicht, dass dagegen irgend jemand Einspruch erheben wird. Aber man wird daran sofort die weitere Frage knüpfen: Wie sind die Reformatoren zu dieser Lehre gekommen? War dieselbe für sie die einzig mögliche, ja notwendige Form, in der sie ihr Verständnis des Christentums zum Ausdruck bringen konnten? Durchaus nicht. Luther hat z. B. in seinen Katechismen und in seinen erbaulichen Schriften fürs Volk von der „kurzen Erklärung der 10 Gebote von 1518“ an bis zu der „einfältigen Weise zu beten für seinen guten Freund“ den Barbier und Wundarzt Peter von Beskendorf aus dem Jahre 1535, in denen er doch so klar und vollständig, wie er irgend konnte, dargelegt hat, „was einem Christen zu wissen not ist“ (10, 2, 376), auch nicht ein einziges Mal die Worte Rechtfertigung und rechtfertigen gebraucht. Aber warum hat er dann in seinen anderen Schriften diese Ausdrüche und Formeln bei der Darstellung seiner religiösen Anschauung so sehr bevorzugt? Etwa weil sie ihm für die Auseinandersetzung mit der katholischen Lehre besonders geeignet erschienen? Nein! Denn erstlich sind sie dafür gar nicht besonders geeignet, und zweitens verwendet er sie anfänglich, wie die Hefte seiner ersten Psalmenvorlesung zeigen, ganz ohne alle polemischen Neben- und Hintergedanken. Oder hat er sie rein zufällig irgendwo aufgelesen und dann zu bleibendem Besitze sich angeeignet? Nein! Denn dann hätte er sie eben nicht dauernd sich angeeignet, sie nicht so hartnäckig zeit seines Lebens festgehalten, obwohl er schon seit 1516 wusste, wie leicht sie von dem Volke und den „grossgeistlichen Klüglingen“ missverstanden werden können (1, 119. 24; 140. 14; 5, 161. 26; 2, 536. 37; 559, 34 usw.). Er hat

* Die Zahlen, die ich in Klammern beifüge, bezeichnen die Bände, Seiten und Zeilen der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers, R die Römervorlesung ed. J. Ficker, EA die Erlanger Ausgabe, Enders Luthers Briefwechsel.

vielmehr nur darum nach dieser Formel gegriffen, weil er von ihr ergriffen worden war, weil sie sich ihm in der entscheidenden Stunde seines Lebens als die Lösung all der Rätsel dargeboten hatte, die ihn innerlich bedrängten, denn die „Erleuchtung", durch die er letztlich zum Reformator geworden ist, bestand in nichts anderem als in der Erkenntnis des wahren Sinnes der Stelle Röm. 1, 16. 17. Durch diesen ganz bestimmten geschichtlichen Anlass, der für ihn die Gewalt einer übergeschichtlichen Nötigung hatte, ist er auf die Rechtfertigungslehre geführt worden. Die anderen Reformatoren aber sind einfach seinem Beispiel gefolgt. In der zentralen Stellung, welche die Rechtfertigungslehre in der Theologie aller evangelischen Kirchen und Denominationen einnimmt, spiegelt sich somit noch heute der geschichtliche Zusammenhang der evangelischen Verkündigung mit dem reformatorischen Erlebnis Martin Luthers. Was ergibt sich daraus? Ein einmaliges individuelles Erlebnis ist der Ausgangspunkt, die Ursache oder doch die letzte Ursache der Reformation. Es ist begreiflich, dass sich die „Vernunft" gegen diese Erkenntnis sperrt und sträubt und immer wieder der Versuch gemacht wird, die Reformation ohne Rücksicht auf dies Erlebnis dialektisch oder sonstwie zu konstruieren, sie als das notwendige Ergebnis der geistigen Bewegung der Zeit oder als ein Erzeugnis des Zusammenspiels der in derselben wirksamen Kräfte und Ideen zu erweisen. Das Aergernis ward für die Vernunft jedoch wesentlich verringert durch die Beobachtung, dass jenes Erlebnis zwar nicht das notwendige Produkt der genannten Kräfte und Ideen war, denn dann hätten alle Zeitgenossen, auf die dieselben wirkten, es genau so erleben müssen wie Luther, aber dass es historisch bedingt war durch die Einflüsse, die Luther von dem geistigen Leben der Zeit erfahren hatte und fortdauernd erfuhr, und zweitens durch die Erwägung, dass es bis zu einem gewissen Grade übertragbar gewesen sein oder etwas Ueberindividuelles enthalten haben muss, das andere sich aneignen konnten. Wollen wir dies Ueberindividuelle ermitteln, dann werden wir gut tun, von der Rechtfertigungslehre vorläufig abzusehen. Denn die Rechtfertigungslehre ist unmittelbar noch unter dem Eindrucke jenes Erlebnisses entstanden. Sie trägt noch dessen eigentümliches Gepräge. Sie ist nicht die einzig mögliche, geschweige denn die absolut notwendige Form, in der der Ertrag desselben für Luther selber sich dargestellt hat. Man wird vielmehr zuerst nach den erwähnten erbaulichen Schriften des Reformators greifen, in denen das Wort Rechtfertigung nicht vorkommt, und dann versuchen, deren Grundgedanken in Beziehung zu setzen zu den Mitteilungen, die er über jene entscheidende Stunde seines Lebens gemacht hat. Geht man so vor, dann kann man vielleicht deren Ertrag kurz in dem Satze zusammenfassen: Gott hat ihm damals endlich sein wahres Antlitz gezeigt und damit „die Pforten des Paradieses" aufgetan (Vorrede von 1545). Darin war zweierlei beschlossen, erstlich eine neue Vorstellung von Gottes Wesen und Willen und zweitens als unmittelbare Rückwirkung hiervon auf das Gemüt ein vorher nicht gekanntes Gefühl der Seligkeit. Dass Gott der geheimnisvolle Urgrund und Untergrund aller Wirklichkeit, der unwandelbare, aber in seinem Wirken in der Natur und Geschichte absolut unverständliche Machtwille sei, das hatte Luther schon vorher erkannt und das blieb ihm zeit seines Lebens ein wichtiger und wertvoller Gedanke (vgl. de servo arbitrio). Das Neue, was ihm jene Erleuchtung brachte, bestand darin, dass dieser absolut unnahbare, geheimnisvolle und unheimliche Gott in Jesu Christo „dem Spiegel seines väterlichen Herzens" ihm plötzlich erreichbar und fassbar nahe trat als die heilige Liebe, die zu dem sittlich ohnmächtigen Menschen in barmherziger Güte sich herabneigt, um ihn zu sich heranzuziehen und zugleich zu heilen, d. i. zu heiligen oder sittlich zu erneuern (R 2, 296). Diese Erkenntnis löste in seiner Seele alsbald zwei neue beseligende Affekte aus, die er beide als Gaben Gottes empfand: das unbegrenzte Vertrauen und Hoffen auf Gottes Güte und den Antrieb, alles zu leiden und zu tun, was Gott will, und solchergestalt Gott zu verherrlichen (R 2, 217). Daraus ergab sich ihm in der Folge mit innerer Notwendigkeit eine ganz neue „Theologie" und eine neue Anschauung von der Seligkeit. Die neue Theologie ist schon zur Genüge charakterisiert durch den „Kanon": Gott ist nur in Christo zu erkennen, und ihn erkennen heisst Gnade von ihm nehmen (vgl. 40, 1, 75 ff.). Dieser Kanon ist zunächst nichts weiter als eine praktische Anweisung für den Menschen, wo er die Berührung mit dem lebendigen Gott suchen soll: nicht in den Spekulationen der Theologen und Philosophen, nicht im eigenen Innern, nicht in irgend welchem Kultus, sondern in Jesus Christus oder, was dasselbe besagt, in dem Wort, das Christum treibet. Zugleich aber gibt er an, in welcher Weise diese Berührung mit Gott in Jesus Christus zustande kommt, dadurch, dass der Mensch Christus auf sich und an sich wirken lässt oder die „Wohltaten Christi hinnimmt". Das Spekulieren über Gott als den geheimnisvollen Urgrund und Untergrund alles Geschehens lässt sich freilich, wie der Reformator selber zeigt (de servo arbitrio), hierdurch nicht unterdrücken. Es gehört nun einmal zu den unausrottbaren Bedürfnissen des menschlichen Geistes und muss auch aus apologetischen Gründen — „wegen der Heiden, Türken, Sektierer" (40, 1, 78) — weiter geübt werden. Aber es kann, wenn jener Kanon unverrückt festgehalten wird, der Religion nicht mehr gefährlich werden, sondern dient unter Umständen sogar dazu, die „wahre Gotteserkenntnis" sicherzustellen. So hat der Reformator selbst in der von ihm zuerst mit radikaler Konsequenz durchgeführten Vorstellung, dass Gott der in seinen Entschlüssen unwandelbare, unbegrenzte Machtwille sei, die stärkste Stütze für sein Vertrauen auf die Liebe des „offenbaren Gottes" und zugleich einen Beweis dafür gefunden, dass dem Menschen nichts übrig bleibt, als allem Selber etwas sein und Bedeuten wollen zu entsagen und sich rückhaltlos in die Arme dieses Gottes zu werfen, der ihm allein helfen kann, aber auch helfen will. Er verbindet dann beide Gedanken noch durch die Reflexion, dass Gottes Ehre und Majestät nur dann zu ihrer Geltung kommt, wenn der Mensch erkennt, was er wirklich ist, nämlich ein physisch und sittlich ohnmächtiges Wesen, und zugleich Gott als das anerkennt, was er ist, nämlich der allwirksame, liebende Vater (ebd. S. 359 ff.). Dass diese Anschauungen neu waren, hat er selber nicht nur dunkel gefühlt, sondern mit allem Nachdruck und aller Klarheit seit 1515 immer wieder ausgesprochen. Die Gegner, führt er immer wieder aus, kennen nicht den wahren, sondern nur den philosophischen Gott; sie kennen Christus und darum auch Gott nicht; sie verehren statt des wahren Gottes ein Idol, einen Potzmann, dem jeder sein eigenes Kleid anzieht; sie erdichten sich selber einen Gott oder Abgott, malen sich einen Gott nach ihres Herzens Wahn; sie sind „Gottmacher" und „Gottmeister" usw. (vgl. R 2, 20. 27; 41, 1, 604 ff.; 45, 351 ff., 481 ff., 549; 10, 1, 242; auch Apologie 151, 277; 166, 66 f.). Ja, er hat von sich selbst mit der ihm eigenen Offenheit vor allen Leuten bekannt: ich kannte Christus und den wahren Gott nicht, ich habe jahrelang unwissentlich Abgötterei getrieben (45, 86, 482,

549 f.). Aber täuschte er sich nicht in seinem Empfinden? War jener „Kanon“ für die Zeitgenossen wirklich etwas ganz Neues? Hören wir die Theologen und die von der Mystik beeinflussten Erbauungsschriftsteller der vorreformatorischen Zeit, so müssen wir ihm unbedingt recht geben. So sehr die letzteren namentlich die andächtige Betrachtung des Lebens und Leidens Christi als solatium vitae und informatio morum schätzen (vgl. Thomas von Kempen de elevatione mentis 6 pp. ed. Jos. Pohl 3, 409), die Berührung mit dem lebendigen Gott suchen sie letztlich immer im Kultus (vgl. de imitatione l. 4 ebd. 91 ff.) oder in dem eigenen Innern (ebd. l. 3 p. 143 ff.). Ut te ipsum illuminata ratione in me ipso inveniam — das ist das letzte und höchste Ziel, was sie, wie Augustin, immer vor Augen haben (de elevatione p. 400), auch wenn sie von den consolationes Christi reden. Denn sie denken auch hierbei immer an jene unbeschreiblichen Gefühle oder ekstatischen Zustände, in denen sie die Gegenwart Gottes in der eigenen Seele erleben zu können glauben (de imitatione 3, e. 6, 7, 21; de elevatione p. 404 ff.). Das Volk aber glaubte die Berührung mit Gott in allen möglichen heiligen Dingen, als Reliquien, Bildern, Wunderhostien und was dergleichen „Jahrmarkt“ mehr ist, finden zu können. Oder es suchte Gott bei den Abgöttern, die es ihm zugesellt hatte. Denn Gott selbst war ihm vielfach zu einer Art „Trödler“ geworden, „der sich seine Huld abkaufen lässt“, oder doch zu einem unberechenbaren Machthaber, auf den man am ehesten durch seine Vertrauten und Freunde einwirken kann. Dass Gott seinem innersten Wesen nach heilige Liebe ist, davon wusste es tatsächlich nichts, denn das hatten auch die Theologen und die mystischen Erbauungsschriftsteller, die seine Führer waren, nie ganz begreifen können, weil ihnen jener Kanon unbekannt war. Erst Luther hat die Spannung, die in dieser Bestimmung des göttlichen Wesens liegt, überwunden, weil er die scheinbar einander widersprechenden Aussagen, die darin vereinigt sind, in keiner Weise abschwächte, sondern restlos zur Geltung kommen liess. „Es gibt keinen anderen Weg, einen Menschen zu bekehren, d. i. sittlich umzuwandeln, als dass man ihm Liebe und Güte erzeigt. Diesen Weg schlägt daher auch Gott ein. Er lässt uns seine Liebe und Güte erfahren, damit wir uns bekehren“ (R 2, 296), d. i. unsere Seligkeit darin finden, nur das zu wollen, was er will (ebd. 217). Damit ist aber zugleich aller Abgötterei und aller „Werkelei“ der Todesstoss versetzt — denn wollen, was Gott will, das heisst eben nichts anderes, als ihn allein als Helfer, Erretter, Erlöser, kurz als Gott anerkennen — und auch der Weg, den die Mystik allen Gottsuchern empfiehlt, als ein Irrweg erwiesen. Denn wer Gott in Christus als heilige Liebe erkannt hat, der hat zugleich erkannt, dass der Abstand zwischen Gott und Mensch ebenso gross ist wie der Unterschied zwischen Gut und Böse. Für den ist daher der Gedanke, dass der Mensch in seinem innersten Wesen ein Teil Gottes sei und demzufolge durch angestrengte Beschauung seines Innern Gott in sich selbst finden könne, nichts weiter als eine Gotteslästerung.

Aber ebenso neu wie diese Anschauung von Gott war die Anschauung von der Seligkeit, die sich dem Reformator aus der Reflexion über die Wirkungen, die er von dem wirklichen Gott erfahren hatte, allmählich ergab. Was ist danach die Seligkeit? nicht ein sinnlich-übersinnlicher Freudenzustand in dem „Gaukelhimmel, wie man ihn den Kindern vorzustellen pflegt und wie die Maler ihn malen“ (31, 131 f.), sondern ein Freudenzustand, der hier schon auf Erden in der Seele anhebt. Denn er gründet sich auf die Erfahrung, dass wir jetzt schon Gott, den wirklichen Gott haben. Gott haben das heisst aber nicht, wie die Mystiker meinen, durch eine künstliche Dressur des Innenlebens das Bewusstsein erzeugen: „ich bin Gott“, sondern der Huld Gottes gewiss sein und sich von ihm regieren lassen. Demzufolge besteht die Seligkeit oder das ewige Leben, soweit es hier schon genossen werden kann, in nichts anderem als in der neuen Verfassung des Gemütes, die durch die Erfahrung der Huld Gottes geschaffen wird: in der Lust, der Liebe, dem Vertrauen zu Gott, in dem freudigen Drange, alles zu leiden, was er sendet, und in dem Bestreben, jedermann ohne Unterlass Gutes zu tun (5, 26 f., 33, 35; 2, 98 f.; 10, 2, 99 ff., 329, 340 ff., 347, 361, 467, 491; 7, 802). Wer diese Lust, diese Liebe und dies Vertrauen zu Gott immer festhält und diese Freude am Guten immer mit der Tat bewährt, der wandelt hienieden schon auf Rosen, wenn sein Weg auch durch Kreuz und Leiden geht, der lebt hier schon selig, ja göttlich, weil er Anteil hat an der „göttlichen Natur“. Denn „göttlich leben“ heisst nichts anderes als „von Gott sich regieren lassen“, „im Glauben die Welt überwinden, Liebe üben, wohltätig, freundlich, leutselig sein, wie Gott“ (2, 99; 10, 1, 100 ff.; 40, 1, 288 ff.; vgl. Apologie 105, 100; 139, 176. 189; 146, 231; 154, 15 usw.).

Der Ertrag der Erleuchtung, die den Reformator zum Reformator gemacht hat, und der Inhalt der reformatorischen Verkündigung lässt sich sonach aufs kürzeste zusammenfassen in der neuen Anschauung von Gott und in der neuen Anschauung von der Seligkeit, die zuerst in Luthers Schriften aus den Jahren 1513 bis 1519 auftauchen. Sucht man nach einem Gesichtspunkt, der beide Anschauungen zugleich zu ihrem Rechte kommen lässt und zu vereinigen erlaubt, dann wird man in erster Linie wohl auf die neue Anschauung vom Gottesdienste verweisen dürfen, die der Reformator in hartem Ringen mit den älteren Vorstellungen vom Gottesdienste, die ihn einst in das Labyrinth des Zweifels und der Verzweiflung hineingestossen hatten, allmählich gewonnen hat. Unter dem Stichwort der wahre Gottesdienst kann man, wie schon ein Blick in die durchaus nicht vollständige und auch nicht sehr geschickte Stellensammlung in Ernst Zimmermanns Luther-Konkordanz lehrt, wenn man sorgfältig ermittelt, was da alles zum Gottesdienst gerechnet wird und was nicht, meines Erachtens das ganze „Christentum Luthers“ und die ganze reformatorische Verkündigung „kurz und doch so reichlich“ darstellen, dass nichts wesentliches fehlt und auch das blödeste Auge zu erkennen vermag, was die Reformation Neues gebracht hat (vgl. z. B. 10, 1, 674 ff.; Augustana 27, 50; Apologie 114, 34 ff.; 254, 27. 71).

Aber sind derartige Betrachtungen im Grunde nicht recht unnötig und unfruchtbar? Ich glaube nicht. Unnötig sind sie schon deshalb nicht, weil sie sich jedem, der nach den letzten Ursachen der Reformation fragt, ganz von selber aufdrängen, und einen gewissen praktischen Wert haben sie schon deswegen, weil sie geeignet sind, die Verständigung über das Wesen der Reformation zu erleichtern. Wenn man feststellen will, was die Reformation war und sein wollte, muss man selbstverständlich irgendwie die reformatorischen mit den vorreformatorischen Anschauungen vergleichen. Diese Aufgabe kann man aber nur dann mit Erfolg lösen, wenn man, soweit es irgend möglich ist, bei dem Vergleich von rein formalen Massstäben und Gesichtspunkten ausgeht und zugleich bei der Wahl jener Gesichtspunkte sein Augenmerk auf das richtet, was in jeder religiösen Anschauung die Hauptsache ist: die „Theologie“ in der Theologie und die Vorstellung vom Heil und von der Seligkeit. Stellt man gleich

die Artikel 4 (2, 3) der Apologie und das Trienter Dekret über die Rechtfertigung, also in polemischer Absicht entworfene Lehren, einander gegenüber, dann wird man weder den evangelischen noch den katholischen Anschauungen ganz gerecht werden können. Denn die beiden Rechtfertigungslehren sind tatsächlich nicht vergleichbar. Nicht nur sind die Begriffe, die sie scheinbar miteinander gemein haben, Gnade, Glaube, Werke, Rechtfertigung, inhaltlich völlig verschieden. Sondern es steht hinter diesen verschiedenen Begriffen immer auch eine verschiedene Anschauung von Gott und vom Heil. Die muss man daher zuerst ermitteln. Dann wird das Neue, was die reformatorische Verkündigung enthält, klar und deutlich hervortreten und zugleich die Gefahr vermieden werden, dass die evangelische oder die katholische Lehre bei dem Vergleich zu kurz kommt, d. i. dass man, wie die Väter des Konzils von Trient, an der evangelischen, oder, wie später vielfach die protestantischen Polemiker, an der katholischen Lehre vorbeipolemisiert.

Aber ist die reformatorische Verkündigung in ihren wesentlichen Zügen wirklich so neu, wie sie hiernach erscheint, ist sie nicht doch bis zu einem gewissen Grade eine Frucht der mittelalterlichen Entwickelung? Below geht S. 47 ff. ausführlich auf diese Frage ein. Er redet mit Ullmann wieder von Vorreformatoren vor der Reformation und meint, dass Albrecht Ritschl mit seiner strikten Ablehnung der Ullmannschen These „heute kaum mehr einen Anhänger habe". Ich glaube nicht, dass er damit die Situation richtig gekennzeichnet hat. Aber hören wir seine Gründe! „Die Waldenser sind ohne Bedenken zu den Reformern vor der Reformation zu zählen, weil der Klerus bei ihnen nicht dieselbe Stellung einnimmt wie in der katholischen Kirche, und weil sie früh die Bibel als christliche Erkenntnisquelle in den Vordergrund rücken." Allein sie legen alle ihrem Weihesakrament und ihrer Absolution eine spezifisch sakramentale Wirkung im katholischen Sinne bei und halten fest an der echt katholischen Schätzung des Fastens, der Armut, der Virginität und der guten Werke (vgl. RE[3] 20, 814 ff.). Dass sie die Heilige Schrift als religiöse Erkenntnisquelle in den Vordergrund rücken, ist gewiss bedeutsam, aber durchaus nicht, wie auch ich einmal in einer schwachen Stunde behauptet habe (ebd. 819), ein unkatholischer oder überkatholischer Zug; denn in der Theorie tut das der Lombarde auch. Reformer kann man sie gut und gern nennen. Aber protestantisch ist an ihrem Glauben vor der Reformation schlechterdings nichts. Das gleiche gilt von Wiclif und Hus. Auch sie können wohl als Reformer bezeichnet werden, aber nur als Reformkatholiken, nicht als Reformatoren vor der Reformation (vgl. über Hus jetzt Hauck, Studien zu Johann Hus, Leipziger Universitätsprogramm 1916). Below weiss selbstverständlich sehr wohl, dass die genannten Männer keinen Einfluss auf Luthers innere Entwickelung gehabt haben. Aber er meint S. 59, sie hätten ihn in dem, was er sich selbst innerlich errungen, bestärkt und durch die kirchlichen Sonderbildungen, die sich an sie anschlossen, die Ausbreitung der Reformation unterstützt. Ich möchte demgegenüber zunächst daran erinnern, dass alle jene Sonderbildungen, die Waldenser, die Wiclifitischen Konventikel in England, die böhmischen Brüder, die hussitisch-waldensischen Gemeinschaften in Deutschland echte Sekten gewesen sind und als solche sich in grundsätzlichem Widerspruch zu den reformatorischen Anschauungen befunden haben, d. i. das Kennzeichen des persönlichen Christenstandes war für sie die buchstäbliche Beobachtung der asketisch verstandenen lex Christi, nicht wie für die Reformatoren das Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christo. Während die Reformatoren daher überall die Spuren des Reiches Christi finden, wo das Evangelium verkündigt wird, gab es für sie alle Christen nur innerhalb ihrer eigenen kleinen Gemeinschaft. Die Leute, die nicht zu den „Kunden" gehörten, waren ihnen allesamt „Fremde", d. i. Unchristen. Daher begreift man, dass der Anschluss dieser Sekten an die Reformation sich niemals ohne schwere Kämpfe vollzogen hat. Die böhmischen Brüder haben sich notorisch bis 1528 möglichst von der lutherischen Bewegung ferngehalten (vgl. RE[3] 3, 457 ff.) und auch, als sie endlich evangelisch geworden waren, mit grösster Zähigkeit als eine Sonderkirche zu behaupten gesucht. Noch in Herrnhut hat ihr angeborener Sektengeist Zinzendorf weidlich zu schaffen gemacht. Dasselbe gilt von den Waldensern in Piemont (RE 20, 834 ff.). Für die Ausbreitung des Protestantismus haben diese Gemeinschaften, eben weil sie so hartnäckig auch nach ihrem Anschlusse an die evangelische Sache die Tendenzen der Sekte festhielten, tatsächlich eine sehr geringe Bedeutung gehabt. Eher kann man an einen Zusammenhang zwischen ihnen und der täuferischen Bewegung denken, in der jene für die Sekte charakteristische Schätzung der lex Christi weiterlebt und ganz zu der gleichen Beurteilung der „Fremden" als Heiden geführt hat (vgl. meine Darlegungen im Neuen Archiv f. sächs. Gesch. 36, 34 ff.). Indes hat sich ein wirklicher Beweis hierfür bisher noch nicht erbringen lassen.

Allein haben die Waldenser, Wiclif und Hus dann nicht wenigstens „Luther in dem, was er sich selbst innerlich errungen, bestärkt"? Was zunächst die Waldenser anlangt, so hat der Reformator, soviel ich sehe, von ihnen keine sichere Kunde gehabt. Die Waldenser, deren er gedenkt, sind die böhmischen Brüder (vgl. ebd. S. 36, 2). Als ein Nachtreter von Wiclif und Hus ist er schon von Tetzel bezeichnet worden. Aber von dem ersteren hat er meines Wissens ausser den in Konstanz verdammten Sätzen nichts gekannt. Von Hus hat allerdings eine Schrift grossen Eindruck auf ihn gemacht, der Traktat de ecclesia, der in Wahrheit ein Werk Wiclifs ist. Seit er diese Schrift studiert hatte, Anfang 1520, war er der Ueberzeugung, dass er unbewusst immer schon ein Hussit gewesen sei; aber auch Staupitz und selbst Paulus und Augustin, meinte er, seien Hussiten gewesen (Enders 2, 345, 362). Eigentlich Neues hat er also in dem Traktate nicht gefunden. Auch in den Ueberzeugungen, die ihm bereits feststanden, ist er durch Hus oder richtiger durch Wiclif nicht bestärkt worden, so sehr es ihn freute, bei diesem Ketzer Gedanken zu finden, die ihn vertraut anmuteten. Aber warum? Weil er sie schon von Augustin her kannte. Nur sein Urteil über das Hussitentum, das anfänglich sehr ungünstig war, ist dadurch wesentlich verändert worden. Aber es ist ihm dabei mit Hus genau so ergangen wie später mit Wessel Gansfort, Goch und Savonerola (10, 2, 316 f., 329 f.; 12, 248). Er hat Hus unwillkürlich zu einem Lutherus ante Lutherum gemacht und dadurch in der evangelischen Kirche die durchaus irrtümliche Vorstellung von den Anschauungen und Zielen dieses gut katholischen böhmischen Volksmannes begründet, die heute noch für die sogenannte öffentliche Meinung massgebend ist.

Die Geschichte der mittelalterlichen Sektiererei gehört sonach nicht in die Vorgeschichte der Reformation. Man kann die Reformation vielmehr von ihren ersten Anfängen bis zu der Konsolidierung der neuen Kirchen schildern, ohne auch nur ein einziges Mal die Nötigung zu empfinden, auf jene

Sekten zu rekurrieren, es sei denn, um die gänzlich irreführenden Vergleiche Luthers mit Hus und die hierauf beruhenden bösartigen Verdächtigungen Ecks und anderer Luthergegner zu verdeutlichen und richtigzustellen. Wenn Luther überhaupt „erklärt" werden kann, ist er jedenfalls aus der grosskirchlichen Entwickelung zu erklären. Das deutet auch Below an, indem er mit Nachdruck auf den Einfluss hinweist, den die Mystik und die Spätscholastik auf die Bildung von Luthers Anschauungen ausgeübt haben. Er nennt die Mystik an erster Stelle. Ich würde die umgekehrte Reihenfolge vorziehen. Nicht nur ist die Spätscholastik, d. i. der Okkamismus dem Reformator sehr viel früher nahegetreten, sie hat ihn auch sehr viel länger in ihrem Bann gehalten und sehr viel stärkere Spuren in seinem Denken hinterlassen. Man kann den „fertigen" Reformator sehr wohl verstehen, ohne die Mystik zu Hilfe zu rufen, aber man kann ihn nicht verstehen, wenn man nicht weiss, dass er als Okkamist begonnen hat und in gewisser Hinsicht zeit seines Lebens ein Okkamist geblieben ist. Auf Okkam geht nicht nur sein entschlossener Irrationalismus zurück, sondern letztlich auch, um nur dies eine Beispiel zu nennen, der zeitlebens von ihm festgehaltene Gedanke, dass Gott „ausser Christo angeschaut" der unergründliche, all- und alleinwirksame Machtwille sei, der alles Geschehen bedingt und bestimmt. Freilich zeigt gerade dies Beispiel, wie selbständig er alle solche ihm überlieferten Ideen verarbeitet. Okkam hat jenen Gedanken nie konsequent durchgedacht, weil er um jeden Preis daneben die kirchliche Verdienstlehre festhalten wollte. Erst Luther hat ihn mit radikaler Konsequenz durchgeführt, aber dabei zugleich umgebildet, indem er ihn in der oben beschriebenen Weise als Stütze für seine neue religiöse Anschauung verwertete und damit zu einem Ausdruck für die Okkam gänzlich fremde Ueberzeugung machte, dass der Mensch auch in allem, was störend und zerstörend in sein Leben eingreift, einen Erweis der Liebe Gottes sehen darf. Allein über den Anteil des Okkamismus an Luthers Entwickelung ist jetzt kaum Streit. Sehr viel grösser ist jedenfalls die Meinungsverschiedenheit über den Anteil der Mystik. Dieser Zustand ist, wie mich dünkt, wenigstens zum Teil verursacht durch die starke Unsicherheit der religiösen Terminologie, die in puncto Mystik, wie es scheint, unausrottbar ist. Auch Below meint: die Mystik ist das Urphänomen der Religion. Ich würde nur zu behaupten wagen: die Mystik ist ein interessanter Beleg für das Urphänomen der Religion, nämlich für den in aller Religion vorhandenen Trieb, Gott selbst zu erleben, und für die in allen Religionen geahnte oder klar ausgesprochene Erkenntnis, dass jeder Mensch dies Erlebnis nur für sich selber machen kann, dann aber, wenn es ihm zuteil wird, es als etwas erleidet, was letztlich ohne sein Zutun zustande gekommen, ihm gegeben oder geschenkt worden ist. Allein was man früher, d. i. in der Zeit vor dem Bruch, der in der theologischen Tradition im Zeitalter der Aufklärung eingetreten ist, im Anschlusse an Dionysius Areopagita als Mystik bezeichnete, ist eine ganz bestimmte Art von Religion und religiöser Praxis, die überall, wo sie bisher beobachtet worden ist, in Indien, China, Griechenland, im Islam, im Judentum und im Christentum erst entsteht, wenn die allgemein angenommene Religion eine feste Organisation gewonnen und in dieser ihrer Organisation zu erstarren begonnen hat. Die „Mystik" tritt dann dieser allgemein angenommenen Religion immer zur Seite oder auch entgegen als ein Versuch, jenem durch den offiziellen Kult oder das offizielle Dogma nicht mehr befriedigten Urtrieb der Religion zu seinem Rechte zu verhelfen. Dabei geht sie aber immer von einer bestimmten metaphysischen Theorie aus, nämlich von dem Glauben an eine Wesensverwandtschaft zwischen der Seele und der als absolut einfache Substanz vorgestellten Gottheit. Sie lehrt demzufolge, dass die Seele zeitweilig aus dem Leibe heraustreten (Ekstasis) und mit der Gottheit verschmelzen oder umgekehrt dass die Gottheit in die Seele überfliessen und dort mit der Seele eins werden könne (Gottesgeburt in der Seele). Sie begnügt sich aber nicht — und das ist wesentlich — das zu lehren, sie leitet ihre Adepten an, sich für jenes unbeschreibliche höchste Erlebnis durch eine bestimmte Technik selber vorzubereiten. Diese Technik besteht in nichts anderem als in der allmählichen Loslösung des Wollens und Denkens von allem Kreatürlichen. Das Wollen soll durch kathartische Askese, das Denken durch fortschreitende Konzentration auf den Gedanken des einen, reinen, unteilbaren Seins „gereinigt" werden. Nur wo jene eigentümliche Theorie und jene Technik der Selbstbearbeitung vereint anzutreffen sind, wie z. B. bei Meister Eckehart, haben wir echte Mystik vor uns. Aber solche echte oder, wie die Katholiken sagen, falsche Mystik ist im Hoch- und Spätmittelalter nicht allzu häufig. Sie kann erstlich deswegen nicht recht gedeihen, weil in den Kreisen, die ihr an sich geneigt sind, die Ueberzeugung weit verbreitet ist, dass der Mensch auch im Kultus, vor allem im Messopfer und in der Kommunion unmittelbar in Kontakt mit der Gottheit treten könne (vgl. Thomas von Kempen, De imitatione l. 4), und zweitens weil diese Kreise die überlieferte Christusfrömmigkeit mit der mystischen Kontemplation kombinieren, indem sie die namentlich von Bernhard von Clairvaux aufgebrachte und von Franz von Assisi zur imitatio gesteigerte Kontemplation des Lebens und Leidens Christi in das mystische Exerzitium einfügen. Die drei einflussreichsten Erbauungsschriftsteller des 14. Jahrhunderts, Ludolf von Sachsen, Seuse und Ruysbroek, sind darin vorbildlich für die Zukunft geworden. Allein die contemplatio und die imitatio Christi passt absolut nicht zu den Grundgedanken der mystischen Weltanschauung. Sie lenkt die Aufmerksamkeit immer wieder auf konkrete Bilder und Erinnerungen an geschichtliche Tatsachen, von denen sich der Geist doch nach der Lehre der Mystik unbedingt losmachen muss, um zum Einswerden zu gelangen. Die naturgemässe Folge jener Neuerung ist daher, dass das Interesse und das Verständnis für die spezifisch mystischen Anschauungen immer mehr abnimmt und die contemplatio und imitatio Christi für die Frommen aus einer blossen Vorübung schliesslich zum Hauptthema des mystischen Exerzitiums wird, mögen sie auch Christus grundsätzlich immer nur als ein Vorbild betrachten, über das sie hinauskommen müssen und können. Dies Ziel erscheint freilich erst erreicht in den exercitia spiritualia Loyolas. Hier ist die mystische Weltanschauung vollständig überwunden, einziger Gegenstand der Kontemplation ist das Leben und Leiden Christi und der damit zusammenhängende kirchliche Vorstellungskreis. Die mystische Technik aber ist umgebildet zu einem Verfahren, echt katholische Vorstellungen und Gesinnungen methodisch einzuüben. Loyola selbst verwendet sie allerdings daneben auch noch, um, „wo er will und wenn er will", „Visionen, Tröstungen, Heimsuchungen, Erleuchtungen", also ekstatische Erlebnisse, zu erhalten. Aber diese Erlebnisse haben mit den Ekstasen, die Meister Eckehart unter dem Titel „Die Geburt Gottes in der Seele" beschreibt, inhaltlich nichts mehr gemein: sie werden zum mindesten immer ganz anders gedeutet, nämlich nicht als die Geburt Gottes in

der Seele, sondern als Erscheinungen Christi, der Dreieinigkeit, des Heiligen Geistes, der Gottesmutter oder als Belehrungen über den Inhalt des kirchlichen Dogmas. Die Entwickelung der Frömmigkeit führt also im Spätmittelalter zu einer allmählichen Abstossung der mystischen Weltanschauung und einer fortschreitenden Anpassung der mystischen Technik an den spezifisch kirchlichen Vorstellungskreis. Aber im 15. Jahrhundert zeigt sich auch schon die umgekehrte Erscheinung, nämlich der Versuch, die mystische Weltanschauung, losgelöst von der mystischen Technik, selbständig weiterzubilden. Dies Bestreben tritt zuerst klar hervor in der Philosophie des Nikolaus von Kues. Kues knüpft dabei wieder direkt an Eckehart an. Aber für die religiösen Gedanken Eckeharts hat er kein rechtes Verständnis mehr. Schon bei ihm kündigt sich vielmehr die Umbildung der mystischen Weltanschauung zu einem System des pantheistischen Monismus an, die dann in der Philosophie Giordano Brunos endlich erreicht erscheint. Was Loyola für die eine Seite dieser auseinanderstrebenden Entwickelung bedeutet, das bedeutet also für die andere Bruno. Beide aber können nicht mehr im strengen Sinne des Wortes als Mystiker bezeichnet werden. Denn bei dem einen findet sich nur mehr die mystische Technik, bei dem anderen nur gewisse Gedanken der mystischen Weltanschauung. Prof. Böhmer-Leipzig.

Nägelsbach, Friedrich (Oberkonsistorialrat in München), **Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt.** Eine exegetische Untersuchung. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 20. Jahrg., 5. Heft.) Gütersloh 1916, C. Bertelsmann (55 S. 8). 1. 20.

Sicher hat die Bergpredigt vielerlei Deutung erfahren im Laufe der Zeit. Da kann dann nicht jede das rechte Verständnis dargeboten haben. Unsere vorliegende Untersuchung will uns deshalb den Schlüssel zu diesem rechten Verständnis darreichen. Er ist zu finden in den Angaben, womit im Evang. Matthäi 5, 1 u. 2 die Bergpredigt eingeleitet wird, und besteht darin, dass Jesus diese seine Rede ausschliesslich an „seine Apostel" gerichtet hat. Zu dem Ende ist er nach dem Anblick der Volksmenge auf den Berg hinaufgestiegen. Er wollte auf diese Weise seine Apostel von dem Volk trennen, um sie allein in der Bergpredigt belehren zu können. Dies wird im wesentlichen in der vorliegenden Untersuchung nachgewiesen, indem die Einwände, die dagegen erhoben werden können, als nichtig erwiesen und dieses Verständnis auch sonst an dem Inhalt der Bergpredigt als richtig bewiesen wird. Wir stimmen diesem Ergebnis der Untersuchung unseres Verf.s um so bereitwilliger bei, als auch wir darin, dass die Bergpredigt an die Jünger Jesu, an Mitglieder des Reiches Gottes, gerichtet ist, die Grundlage zur richtigen Auffassung der Bergpredigt sehen. Freilich ist diese richtige Ansicht nicht ganz neu. Um nur den einen, Zahn, zu nennen, so findet auch er in der Bergpredigt eine Belehrung der Jünger, aber freilich, wie auch unser Verf. anführt, eine solche, die auch die Volksmenge gehört hat. Das will unser Verf. ausschliessen. Nach unserer Meinung will er damit nur zu konsequent sein. Georg Daxer.

Baehrens, W. A., Ueberlieferung und Textgeschichte der lateinisch erhaltenen Origeneshomilien zum alten Testament. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur, hrsg. von A. v. Harnack und C. Schmidt. Bd. 42, 1.) Leipzig 1916, J. C. Hinrichs (VIII, 257 S. gr. 8). 9. 50.

Im Jahre 1913 hat der holländische Philologe W. A. Baehrens nach dem Tode von Franz Skutsch den Auftrag erhalten, die lateinisch erhaltenen Homilien des Origenes herauszugeben. Für einen neutralen Gelehrten dürfte die Beendigung der Arbeit nach eingetretenem Kriegszustande leichter sein als für einen Angehörigen der kriegführenden Staaten. So wurde die Arbeit durch den Krieg nur wenig verzögert. Zwar musste, abgesehen von ein paar aus London beschafften Photographien (vgl. S. 86), auf die wenig zahlreichen und, wie es scheint, nicht sonderlich in Betracht kommenden englischen Handschriften verzichtet werden, ebenso auf einen Rest von französischen Handschriften, da die Bibliothèque nationale in Paris dem neutralen Forscher, der 1913/14 acht Monate lang an ihr gearbeitet hatte und im März 1915 zu weiterer Arbeit wieder nach Paris kam, nach achttägiger Arbeit die Weiterarbeit verbot, da seine Kollationen einer deutschen Edition zugute kommen sollten! Wir dachten doch, dass Origenes den gelehrten Forschern und nicht der Entente gehört. Die Ausgabe selbst kann unter diesen Umständen erst nach dem Kriege erscheinen. Aber das gesammelte Handschriftenmaterial erschien völlig ausreichend, um in einer Voruntersuchung über die handschriftliche Ueberlieferung abschliessend zu berichten, während anderes, wie die Bibelzitate, noch zurückgestellt wird.

Baehrens' Buch verläuft in 10 Abschnitten. Zunächst wird in den ersten fünf Kapiteln die Ueberlieferung der Homilien zu Genesis, Exodus, Levitikus (S. 1—80), zu den Numeri (S. 81—103), zu Josua und Richter (S. 104—130), zum Hohenlied in Rufins Uebersetzung (S. 131—158), zum Hohenlied in Hieronymus' Uebersetzung (S. 159—185) behandelt. Ich nenne die wichtigsten Ergebnisse: Es gibt nicht 17, sondern 16 Homilien des Origenes zur Genesis, denn die 17. Homilie „de benedictionibus patriarcharum" ist nur eine fragmentarische Form von Rufins de benedict. patriarch.; dagegen liegt, wie es scheint, in der Katenenhandschrift Barb. Graec. VI, 8 (579) fol. 128^r ein neugewonnenes griechisches Fragment der nur von Hieronymus erwähnten Homilie des Origenes über Melchisedek vor, die nicht in der gewöhnlichen Sammlung der Genesishomilien, sondern unter den „mistarum homiliarum libri duo" stand; hier wird Melchisedek als Christus aufgefasst, und Baehrens meint, dass er in dem folgenden verlorenen Teil der Homilie sehr wohl als Engel aufgefasst sein könnte, entsprechend den Worten des Hieronymus über die Melchisedekhomilie des Origenes; dann steht diese Auffassung in scharfem Gegensatz zu der Auffassung des Hieronymus, der Melchisedek als Menschen auffasst; für diese Auffassung bringt Baehrens ein neues, bisher unbekanntes Dokument bei, indem er aus zwei Handschriften des 15. Jahrhunderts einen bisher nicht edierten lateinischen „Sermo Origenis de Melchisedech" herausgibt, der Melchisedek für einen Menschen erklärt, also mit Origenes nichts zu tun hat; die Ausgabe und eine Einleitung dazu liefert Baehrens im Anhang seines Buches S. 243—252. Baehrens weist die Verfasserschaft einem Griechen, vielleicht des Kreises des Hieronymus, zu. Aus alledem ergibt sich aber, dass wir 16 Genesishomilien zählen, und dass die Angabe des Vincenz von Beauvais, dass es 18 seien, völlig verfehlt ist. — Bei den Genesishomilien sind es acht Handschriften bzw. Handschriftenklassen, bei den Exodushomilien sieben, bei den Levitikushomilien 10; sie gehen alle zurück auf einen im 6. Jahrhundert oder früher durchkorrigierten Archetypus. Die indirekte Ueberlieferung dieser

drei Homilienkomplexe ist im ganzen nicht sehr ertragreich, am wichtigsten wird sich die im cod. Vindobonensis 2001 erhaltene noch unedierte Homilie des Caesarius von Arles erweisen. Die direkte Ueberlieferung der Numerihomilien zerfällt in sechs Handschriftenklassen, die auf einen Archetypus des 5. Jahrhunderts zurückgehen; für die indirekte Ueberlieferung kommt eine von Morin in der Revue bénéd. 23, 1906 S. 196 ff. herausgegebene Predigt des Caesarius in Betracht. Die Handschriften der Josuahomilien gehören acht Klassen an und gehen auf einen Archetypus des 5. Jahrhunderts zurück; ebenso die Richterhomilien auf acht Klassen und einen Archetypus; der Kommentar zum Hohenlied in Rufins Uebersetzung auf vier auf einen Archetypus zurückgehende Klassen, die Handschriften der zwei Homilien zum Hohenlied in der Uebersetzung des Hieronymus auf acht auf einen Archetypus zurückgehende, sonst aber voneinander unabhängigen Handschriftenklassen. Es handelt sich also schliesslich um fünf Archetypi aller genannten Origeneshomilien, die derselbe Korrektor durchkorrigiert hat. Baehrens tritt nun im 6. Kapitel S. 186—199 den Beweis dafür an, dass diese fünf Archetypi von Cassiodor erworben und von einem gelehrten Mönch in Vivarium durchkorrigiert wurden; diese sich auf Cassiodors Bemerkungen über seine Texte der Origeneshomilien gründende Meinung erscheint mir angesichts des durch Baehrens erarbeiteten Ergebnisses der Handschriftenuntersuchung nicht mehr als eine Hypothese, sondern fast als stringenter Beweis, durch den die ganze Ueberlieferung dieser Homilien auf eine feste, alte Bezeugung gestellt wird, die nach allen Seiten hin in ihren Verzweigungen durchschaut werden kann.

In Kapitel VII—VIII behandelt Baehrens dann in derselben Weise die 10 Handschriftenklassen der Homilie zu 1 Kön. 1, 1 (S. 200—206) und die Ueberlieferungs- und Textgeschichte der Jesaia-, Jeremia- und Ezechielhomilien in Hieronymus' Uebersetzung (S. 207—231). Besonders wichtig ist der 3. Abschnitt des 8. Kapitels, wo Baehrens die Textgeschichte der Jesaia-, Jeremia- und Ezechielhomilien, die in ihrer Ueberlieferung auf zwei Handschriftengruppen zurückgehen, erörtert; danach hat Hieronymus um 381 in Konstantinopel aus einer 20 Jeremiahomilien enthaltenden Vorlage 12 übersetzt; später, vor 392, übersetzt Hieronymus noch zwei Homilien und verbessert die Uebersetzung einiger der 12 nach einer neuen Vorlage. Dieses 14 Homilien enthaltende Exemplar des Hieronymus ist möglicherweise die Vorlage unserer Ueberlieferung. Es kamen dann die Ezechielhomilien hinzu, und es wurden mit ihnen die von Hieronymus erst etwa 392 übersetzten Jesaiahomilien vereinigt. Jedenfalls war im 9. Jahrhundert oder früher in Nordfrankreich in Laon und Umgebung der Archetyp unserer beiden Handschriftenklassen A und B der Jesaia-, Jeremia-, Ezechielhomilien vorhanden. So lässt sich wenigstens hypothetisch diese Textgeschichte bis zu unseren Handschriften erschliessen.

Kapitel IX (S. 232—238) behandelt die wenigen griechischen Fragmente der Origeneshomilien.

Kapitel X (S. 239—242) führt die neun verschiedenen Ausgaben dieser Homilien auf: Aldus Manutius 1503; Merlin 1512; Erasmus 1536; Grinaeus 1571; Genebrardus 1574; Delarue 1733; Oberthür 1780 ff.; Lommatzsch 1831; Migne P. gr. Bd. 11 ff., von denen bei der Abhängigkeit der meisten von ihren Vorgängern nur Aldus Manutius und bis zu einem gewissen Grade Delarue als selbständige Handschriftenausgaben in Betracht kommen. Aber die Betrachtung des Wertes dieser Ausgaben erweist, dass die kommende Ausgabe in der Sammlung der griechisch-christlichen Schriftsteller die erste kritische Ausgabe sein wird.

Ich denke, dass das vorstehende Referat gezeigt haben wird, dass durch Baehrens eine ganz erhebliche Arbeit geleistet worden ist, und dass die Durcharbeitung des ganzen Handschriftenmaterials tatsächlich nicht vergebliche Arbeit gewesen ist. In die ganze mannigfaltige Ueberlieferung ist nun Licht gebracht worden. Die einzelnen Handschriftenklassen sind klar voneinander geschieden und ihre Herkunft aus einer Reihe von Archetypen festgestellt. Ausserdem sind eine Reihe von Ergebnissen bzw. wahrscheinlichen Lösungen der Textgeschichte gegeben, unter denen die Rolle, die Cassiodor in dieser Ueberlieferungsgeschichte spielt, als das wichtigste Ergebnis erscheint. Erst die Textausgabe selbst wird eine Nachprüfung von Baehrens' Ergebnissen ermöglichen. Aber das darf, wie mir scheint, jetzt schon gesagt werden, dass die neue Ausgabe durch Baehrens' Voruntersuchungen auf eine feste Grundlage gestellt worden ist. Wenn nach Beendigung des Krieges die Heranziehung einiges noch fehlenden Materials aus Frankreich und England möglich sein wird, so wird uns ein kritisch gereinigter Text vorgelegt werden können.

Hermann Jordan-Erlangen.

Lindworsky, J. (S. J.), Das schlussfolgernde Denken; experimentell-psychologische Untersuchungen. Freiburg im Breisgau 1916, Herder (454 S.). 15 Mk.

Seitdem die Forschungen und Ergebnisse der Külpe-Schule mehrfach auf religionspsychologisches Gebiet hinübergewirkt haben, verfolgt man auf theologischer Seite die Untersuchungen der Denkpsychologie mit steigendem Interesse. Dass dies auch von der katholischen Gelehrtenwelt gilt, mag das vorliegende, wertvolle Werk über das „schlussfolgernde Denken" beweisen, das von einem deutschen Jesuiten geschrieben ist und in den Ergänzungsheften zu der von Jesuiten geleiteten Monatsschrift „Stimmen der Zeit" in dem bekannten konfessionellen Herderschen Verlag veröffentlicht wurde. Külpe selbst hat noch die wichtige Arbeit angeregt und ihre Vollendung mit „ermunternder Teilnahme und steter Hilfsbereitschaft" bis zu ihrem Abschluss begleitet.

Der Verf. hatte es sich zur Aufgabe gestellt, das, wenige Ausnahmen abgerechnet, experimentell noch nicht bearbeitete Gebiet des „Schlussfolgernden Denkens" zu erschliessen und hat mit der Durchführung dieser wertvollen Arbeit Ergebnisse gewonnen, die weit über den Rahmen der Psychologie hinaus das Interesse eines jeden Wissenschaftlers erwecken müssen. Besonders wird der Wissenschaftsmethodiker den Vorteil zu schätzen wissen, sich auf derartige psychologische Untersuchungen des Denkens stützen zu können.

Die in den Untersuchungen angewandte Methode ist, aufs Ganze gesehen, die bekannte, oft verhandelte Arbeitsweise der Külpeschen Schule. Es liegen der Arbeit 623 Versuche zugrunde; bei den syllogistischen Experimenten wurden nur die beiden ersten aristotelischen Figuren verwertet, diese aber mit sämtlichen Modi. Die überall durchsichtige und zweckmässige Anordnung der Versuche kann hier nicht ins einzelne verfolgt werden. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass der Versuchsleiter die Gefahr der suggestiven Beeinflussung oder der schematischen Gewöhnung seiner Versuchspersonen durch geschickte Einfügung unmerklicher Hemmnisse und Reibungen in

den Vorgang der Schlussfolgerung in hohem Grade ausgeschaltet hat. Es hatten sich als Mitarbeiter Professoren und logisch und philosophisch geschulte Studenten der Bonner und Münchener Universität zur Verfügung gestellt. Ihnen wurden die vom Verf. ausgearbeiteten Denkaufgaben vorgelegt, und sie hatten dann nach dem befristeten Lösungsversuch ihre Erlebnisse zu Protokoll zu geben. Die so gegebenen Aussagen bilden das grundlegende Material, das Lindworsky in immer neuer „Verzettelung" den Untersuchungen zugrunde legt.

In der Ausschöpfung des Materials zeigt Lindworsky ausserordentliche Feinheit der psychologischen Analyse. Die Verwertung der Aussagen „anderer" ist ein Punkt, der auch in der religionspsychologischen Arbeit von Interesse ist. Ref. hat entsprechend dem fachwissenschaftlichen Charakter dieser Zeitschrift gerade die Art näher ins Auge gefasst, wie Lindworsky sich der Aussagen seiner Versuchspersonen bedient:

Der Verf. bezeichnet das von ihm angewandte denkpsychologische Verfahren als die „Methode der systematischen Selbstbeobachtung". Dieser Ausdruck ist aus der Praxis heraus geprägt und hat sich in der Diskussion als geeignet erwiesen. Für eine streng erkenntnistheoretische Analyse aber verwandelt sich die Selbstbeobachtung der Versuchspersonen, sobald sie zum Gegenstand der wissenschaftlichen Durcharbeitung in der Hand des Versuchsleiters wird. Die Protokolle, die vom Standpunkt der Versuchspersonen Aussagen der Selbstbeobachtung sind, werden Gegenstand der „Fremdbeobachtung" (wenn der Ausdruck erlaubt ist) für den Versuchsleiter. Auf diesen Gesichtspunkt hat Erich Becher, der Münchener Nachfolger Külpes, wiederholt hingewiesen. Es lässt sich nun an Lindworskys Verfahren leicht zeigen, dass der Gedanke nicht nur terminologische oder theoretische Bedeutung hat, sondern dass ihm auch die tatsächliche Benutzung der Protokolle entspricht. Auch praktisch kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Verwertung der Aussagen nach den Grundsätzen der Fremdbeobachtung erfolgt. Dafür einige Beispiele.

Lindworsky ist sich charakteristischerweise einer „Schwelle der Protokollierbarkeit" bewusst (S. 205) und interpretiert dementsprechend die Aussagen der Versuchspersonen unbedenklich nach Analogie der sich in ihm als dem Versuchsleiter bildenden Gesichtspunkte (z. B. S. 97, S. 197). Wie der Philologe oder Theologe über die richtige Auslegung einer Stelle diskutiert, so polemisiert Lindworsky gegen die Interpretation von Versuchsaussagen von seiten Brunswigs (S. 115 f.) und Störrings (S. 206 ff.). Gelegentlich geht der Verf. so weit, geradezu den dem Wortlaut entgegengesetzten Sinn aus den Protokollen herauszulesen (S. 350, S. 337). Die Ergänzung von nicht Ausgesagtem spielt in der Untersuchung eine grosse Rolle (z. B. S. 17 f., S. 197, S. 338 usw.). Lindworsky handelt mit dem allen im Sinne Bühlers, der vom Versuchsleiter verlangt, dass er die Protokolle mit „seinem Hauche belebe". Nicht minder ist es charakteristisch für die Fremdbeobachtung, dass die „individuellen Differenzen" der Versuchspersonen überall zutage treten und bei der qualitativen Analyse ihrer Aussagen sorgsam berücksichtigt werden. Aehnlich wie z. B. der Religionspsychologe die ihm vorliegenden Quellen (es seien Protokolle, Aussagen, Biographien usw.) im Sinne der „Fremdbeobachtung" interpretiert, so verfährt auch der Versuchsleiter im Denkexperiment. Diese entscheidende Rolle des Versuchsleiters wird durch den Ausdruck „systematische Selbstbeobachtung" verdeckt, und es ist keine Frage, dass ein weniger feinsinniger Psychologe, als es Lindworsky ist, nur dann vor Entgleisungen sicher ist, wenn die Interpretation der Protokolle bewusst und methodisch nach den Prinzipien der Fremdbeobachtung vollzogen wird.

Das musterhaft aufgebaute und gegliederte Werk teilt sich inhaltlich in zwei Teile. In dem ersten wird das streng syllogistische Denken untersucht, im zweiten wird der „naturgemässe Schluss" dargestellt, d. h. jener aus dem täglichen Leben bekannte Denkverlauf und Gedankenfortschritt, der sich, wie schon die einfachste Selbstbeobachtung zeigt, nicht nach den verwickelten Figuren der Logik abspielt. In diesem zweiten Teil liegt der Schwerpunkt der Untersuchungen, ihnen kommt auch das Verdienst unbestreitbarer Neuheit zu. Um den „naturgemässen" Denkfortschritt in den Versuchspersonen hervorzurufen, wurde ihnen ein Sachverhalt vorgelegt, mit der Instruktion, sich in die Lage hineinzuversetzen und anzugeben, was sie aus dem Mitgeteilten zu folgern hätten („Wirklichkeitsaufgaben" S. 226). Daneben wurden modifizierte „Kombinationsaufgaben", Rätsellösungen und Begründungsaufgaben gestellt. (S. 227 ff.). Es wird im Verlaufe der Besprechung noch darauf hinzuweisen sein, dass der Ausdruck „naturgemäss" nicht im genetischen Sinne zu fassen ist, sondern nur auf ein nichtschulmässiges Denken hinzielt.

Es versteht sich für einen Külpeschüler von selbst, dass er das Wesen des schlussfolgernden Denkens nicht in Reproduktionsprozessen aufgehen lassen wird. Lindworsky geht aber nicht voreingenommen an die Aufgabe heran und ist bemüht, die Bedeutung, die die Assoziation in ihren verschiedenen Formen im Denkerlebnis behauptet, nicht aus dem Auge zu verlieren. Bei aller Polemik gegen die Vertreter der Assoziationspsychologie (z. B. gegen Th. Ziehen S. 204) verschleiert er keineswegs das Ineinanderspielen gedanklicher Leistungen und reproduktiver Tendenzen beim Schlussvorgang. Aber den eigentlichen Kernprozess des schlussfolgernden Denkens sieht er in der „Beziehungserfassung". Dies gilt für das Schlussergebnis in syllogistischer und in „naturgemässer" Form.

Die Bedeutung, die dem vorliegenden Werke zukommt, liegt vor allem in den aufschlussreichen Beiträgen, die es zur Psychologie der Beziehungserkenntnis in ihrem Verhältnis zum Denkverlauf bietet. Das Relationserlebnis des „ist gleich", „ist nicht gleich" ist ein schlechterdings eigenartiger, letzter Bewusstseinsinhalt, der sich nicht auf irgendwelche „Modifikation" oder „Kombination" sinnlicher Vorstellungen zurückführen lässt (S. 205, S. 438 ff.). Die Beziehungen werden als „eigene Inhalte" erlebt. Ein weiteres charakteristisches Moment der Külpeschule kommt darin zutage, dass die Relationserfassung als „unanschaulicher" Bewusstseinsbestandteil geschildert wird (S. 205). Hieran knüpft, wie unten gezeigt ist, der Gegensatz der Denkpsychologie gegen das in der neueren Erziehungsgeschichte so stark betonte Prinzip der „Anschauung" an.

Im einzelnen rührt die sorgsame Untersuchung eine Fülle bekannter und neuer Probleme an. Es sei z. B. auf die von O. Selz beobachtete „Wissensaktualisierung", die als ein Spezialfall der „Komplexergänzung" aufgefasst wird (S. 238 ff.), verwiesen. Vergleichbare Erscheinungen sind auch von der modernen religionsgeschichtlichen Forschung aufgedeckt worden (Lévy-Brühl, Preuss). Interessant ist auch die Zurückführung des viel verhandelten „Erfüllungsbewusstseins" auf die Entstehung der ersten „Erinnerungsgewissheit", deren Untersuchung zu den wichtigsten psychologischen und erkenntnistheoretischen Problemen gehört (S. 338 u. S. 417). Vor allem darf nicht übergangen werden, dass Lindworsky sich zur Konstatierung einer „neuen Bewusstseinserscheinung" gedrängt sieht, die er im Gegensatz

zur „Einstellung“ als „Haltung“ bezeichnet (S. 177). Sie soll etwas „dauernd aktives“ im Bewusstsein bezeichnen und steht somit in striktem Gegensatz zu weitverbreiteten psychologischen Theorien. Sie ermöglicht es, dass das Schlusserlebnis trotz seiner Zusammengesetztheit aus vielen Akten und Momenten einen einheitlichen Charakter hat und dass demnach die Frage nach seinem innersten Wesen überhaupt einen Sinn hat. Auf diese interessanten Einzelheiten kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden.

Die Beziehungserfassung scheint Lindworsky auch geeignet, den viel gesuchten Unterschied zwischen dem menschlichen und tierischen Erkennen abzugeben. Damit greift die Untersuchung in eine Weltanschauungsfrage ein, die besonders in der katholischen Apologetik als solche behandelt worden ist. Lindworsky beantwortet sie im Anschluss an seine eigenen Ergebnisse in ähnlichem Sinne, wie der Jesuitenpater und Gelehrte Wasmann es getan hat: Das tierische Erkennen lässt sich auf Assoziationsvorgänge zurückführen, während das menschliche Erkennen in der Beziehungserfassung seine Eigenart behauptet. Ohne die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit dieser psychologischen Unterscheidung zu diskutieren, möchten wir doch hervorheben, dass das Material, das Lindworsky bietet, begreiflicherweise noch manche Frage nach dieser Richtung hin offen lässt.

Die „Kontinuität der seelischen Vorgänge“, die Lindworsky des öfteren konstatiert, weist die Beantwortung des angerührten tierpsychologischen Problems in andere Richtung (S. 337). Es gibt nämlich schon in den Wahrnehmungsakten Relationserkenntnisse, ohne dass ein Schlussbewusstsein auftrete (z. B. in einer Gewichtsvergleichung). Lindworsky nennt eine derartige Beziehungserfassung, die des subjektiven Schlusscharakters entbehrt, unter bestimmten Bedingungen einen „objektiven Schluss“ (S. 333), zum Unterschiede vom „subjektiven Schluss“, der als solcher bewusst erlebt wird. Es liegt nun der Gedanke nahe, dass das, was den subjektiven Schluss ausmacht, durch die seit Generationen fortgesetzte logische Erziehung der Menschheit mitbedingt sei. Denn es darf nicht vergessen werden, dass der „naturgemässe“ Schluss in dem Verfahren von Lindworsky an fachwissenschaftlich gebildeten Professoren und Studenten der Philosophie erprobt wurde. Ihre Aussagen illustrieren die Denkpraxis moderner Menschen und können nur mittelbar für genetische Fragen in Betracht kommen. Auch Lindworsky hebt gelegentlich den Einfluss traditioneller Gewöhnung durch Sprache und Erziehung hervor (S. 201 u. S. 309 f.). Sobald man den genetischen Gesichtspunkt in Rechnung stellt, muss man sich aber mit der Tatsache auseinandersetzen, dass der „objektive“ Schluss als der primäre erscheint. Dadurch verwickelt sich das tierpsychologische Problem sofort. Es ist vor allem nicht abzuweisen, dass in dem Gedächtnisleben des Tieres die Möglichkeit von Relationserfassungen gegeben sei, die vielleicht entsprechend der „Kontinuität“ des Seelischen im Verhältnis genetischer Verwandtschaft zum „objektiven Schluss“ und damit auch zum Denkerlebnis stehen. Dann fiele die von Lindworsky gewonnene Bestimmung des Unterschiedes zwischen menschlichem und tierischem Erkennen hin, und es scheint uns, als ob die Ausführungen des Verf.s eher in diese Richtung wiesen als in die von ihm beabsichtigte (vgl. S. 338, 417). Nicht zutreffend ist wohl die Deutung, die Lindworsky dem ersten Verstehen der taubstumm-blinden Kinder Laura Bridgemann und Helen Keller gibt. Was diese „Zweisinnigen“ in dem oft beschriebenen Erlebnis erlernten, ist ein erstes Dämmern des „Symbolbewusstseins“ zu nennen, also einer sehr speziellen Beziehungserfassung. Ob die Kinder nicht bereits früher, auf Grund von Tasteindrücken z. B., objektive Relationserlebnisse hatten, ist damit noch nicht entschieden (S. 442). Wie dem aber auch sei, die angedeuteten Gedanken zeigen, dass die denkpsychologische Fragestellung einer genetischen Betrachtungsweise noch manche Probleme zu lösen übrig lässt. Neben dem soeben Ausgeführten käme für eine genetische Untersuchung auch das Verhältnis des „Denkens“ zum Emotionalen und Volitionalen in Betracht, das in dem vorliegenden Werk naturgemäss nur flüchtig gestreift werden konnte (S. 154, 139 ff., 187, 22). Ebensowenig kann die experimentell denkpsychologische Einstellung der „aktiven Zielstrebigkeit des Geistes“ gerecht werden, die in erster Linie für eine genetische oder biologische Betrachtungsweise fassbar ist (S. 348).

Sind deshalb die entwickelungsgeschichtlichen Folgerungen, die Lindworsky mit dem Bewusstsein ihrer Vorläufigkeit andeutet, für uns noch nicht beweiskräftig, so kann man die bereits berührte Bedeutung der Forschungen für die Erziehung nur unterstreichen. Hier wird der praktische Theologe und der Pädagoge sich gerne den von der Denkpsychologie neu angeregten Fragen zuwenden. Es handelt sich darum, dass, um Külpes Wort aufzugreifen, das „Dogma von der Anschauung“ durch die neuen Ergebnisse „über alles erschüttert sei“ (S. 443). Die Rolle der „Beziehungserkenntnis“ im Bewusstseinsleben fordert nicht nur theoretische Berücksichtigung, sondern wird irgendwie auch die Erziehungspraxis beeinflussen müssen. Lindworskys überzeugende Ergebnisse bekräftigen diese Forderung aufs neue, da sie an ihrem Teil zeigen, dass das „Denken“, allgemein gesagt, nicht aus dem psychischen Anschauungsmaterial abzuleiten sei.

Man kann nur wünschen, dass die vom Verf. angekündigten weiteren Untersuchungen bald erscheinen werden. Besonders gilt dieser Wunsch im Sinne der oben ausgeführten methodischen Bemerkungen von der „differentiellen Psychologie“ der Versuchspersonen, deren Individualitäten bereits in dem vorliegenden Werke lebendig hervortreten.

H. Ihmels, z. Zt. München.

Mausbach, Prof. Dr. Joseph (in Münster i. W.), Ehe und Kindersegen vom Standpunkt der christlichen Sittenlehre. M.-Gladbach 1916, Volksvereinsverlag (61 S. gr. 8). 1. 20.

Eine Schrift von tiefem sittlichen Ernst und sachlicher Gediegenheit! Der Verf. bespricht zuerst das Wesen der Ehe und seine sittlichen Folgerungen, auf Grund dessen die gewollte Geburtenbeschränkung, beides vom Standpunkt der katholischen Moral, aber so, dass er die eigentümlich katholische Auffassung von der Ehe, wonach ihr primärer Zweck in der Kindererzeugung liege, zu mildern oder als unanstössig zu deuten sucht. Gegen das aus Tacitus' Germania bekannte numerum liberorum finire findet er treffliche Worte, gegen die Furcht vor Kindersegen bietet er Ausführungen von idealem Schwung. Er gibt auch alle Gesichtspunkte an, die den Geburtenrückgang erklären. Und doch vermisse ich ein ausreichendes Verständnis der Hauptgesichtspunkte dieser Frage. In den Burenfamilien Südafrikas und bei den Franzosen Kanadas waren 20 bis 24 Kinder keine Seltenheit, etwa 16 Kinder ganz gewöhnlich; so war es bei den Germanen der Zeit der Völkerwanderung, und so ist es überall, wo genügend Ellbogenweite vorhanden ist und wo jedes Kind nicht eine Belastung der

Versorgung bringt, sondern eine Vermehrung der Arbeitskräfte bedeutet. Dass dieser Zustand bei uns herrschend sein könne, ist darum unmöglich, weil die Eltern Kinder nicht bloss zu erzeugen, sondern auch zu versorgen und zu erziehen haben. Die Frage: kann ein Staatsbeamter, ein Pfarrer, ein Handwerker 20 bis 24 Kinder haben? stellt die vorhandenen Schwierigkeiten ins Licht. Und erst bei wirklichem Verständnis der Schwierigkeiten geht die Behandlung des Gegenstandes über rhetorische Deklamationen, die wirkungslos verhallen, hinaus zu moralischer Klärung. Und dieser bedarf es dringend, um dem Umsichgreifen des Kein-, Ein-, Zweikindersystems entgegenzuwirken. Lemme.

Wilkens, C. A., Aus Tagebüchern eines evangelischen Pfarrers. Gütersloh 1917, C. Bertelsmann (X, 294 S. gr. 8). 4. 50.

Der nicht eben vielen bekannte Verf. der „Geschichte des spanischen Protestantismus im 16. Jahrhundert" und anderer vorwiegend biographischer Werke hat in genau hundert Bänden Aufzeichnungen über seine persönlichen Gedanken gemacht, die ihn bei seinen Studien begleitet haben, oft auch den kurz ausgesprochenen Ertrag dieser Studien bezeichnen. Es ist erstaunlich, wie der gelehrte Mann in den verschiedenen Gebieten — nicht bloss in dem der Theologie — sich wie zu Hause fühlt. Ich wüsste aus dem Kreise protestantischer Theologen, die im praktischen Amte doch ihren eigentlichen Lebensberuf ausgerichtet haben, nur den ihm nahe befreundeten R. Rocholl zu nennen als einen, der wie unser Verf. mit der treuesten Arbeit im pastoralen Amt eine so ausgebreitete Tätigkeit auf literarischem Gebiet zu vereinen gewusst hat.

Diese Gedankenspäne sind immer höchst anziehend. Das Buch besitzt den Vorzug, dass man hier an jeder beliebigen Stelle zu lesen beginnen kann und bei jedem Wort sich gefesselt und angeregt fühlt, auch wenn man ihm nur einen Augenblick weiteren Nachsinnens gewidmet hat.

Ob man in gleichem Masse Belehrung aus ihm schöpfen wird, ist eine andere Frage. Den eigentlichen Gegenwartsproblemen steht der treffliche Mann doch fast fremd und wichtigsten Fragen nur darum rein und schroff ablehnend gegenüber, weil er ihnen gegenüber sich ratlos fühlt.

Eine sachliche Auseinandersetzung mit ihnen ist ihm schwerlich möglich gewesen, da ihn anscheinend jede Berührung mit moderner Kritik in seiner ihr doch recht stark ausgesetzten Position wie die Berührung von etwas Unreinem anzumuten scheint. Es sind recht viele Worte aufgezeichnet, die — objektiv geurteilt — Nüchternheit und Gerechtigkeit stark vermissen lassen. Die Herausgeber würden nach meiner Ansicht gut getan haben, wenn sie in dieser Hinsicht ihre Auswahl vor der Veröffentlichung einer starken Sichtung unterzogen hätten.

Aug. Hardeland-Uslar.

Albrecht, D. Otto (Pfr. in Naumburg), Luthers Katechismen. (Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte, Nr. 121/22.) Leipzig 1915, Kommissionsverlag von R. Haupt (196 S. gr. 8). 3 Mk.

Dass Albrecht die wertvollen Untersuchungen zu Luthers Katechismen, die er in Bd. 30 I der Weimarer Lutherausgabe 1910 niedergelegt hat, jetzt ohne den ganzen gelehrten Apparat in einem Doppelhefte des Vereins für Reformationsgeschichte in lichtvoller Gruppierung weiteren Kreisen zugänglich gemacht hat, wäre an sich schon sehr erwünscht, auch wenn die Forschung keine neuen Anregungen davon hätte. Doch hat Albrecht hier auch den Ertrag weiterer Studien dargelegt, und auf dies Neue möchte ich hier den Blick lenken. Formaler Natur ist es zunächst, dass die für unser Verständnis vom Werden des Kleinen Katechismus wichtigen Briefäusserungen Rörers an Roth, die Buchwald mehrfach ungenau veröffentlicht hatte, jetzt mit Hilfe von O. Clemen nach den Handschriften berichtigt und abgedruckt sind (S. 58 f.). Eine Aeusserung in diesen Briefen hat Albrecht neu und einleuchtend gedeutet. Am 16. März 1529 nennt Rörer unter den an Roth übersandten Wittenberger Novitäten auch tabulae confessionis für 3 Pf. neben den tabulae de sacramentis für 2 Pf. Dass letzteres die Tafeln mit dem 4. und 5. Hauptstück waren, war sicher; aber über die tabulae confessionis war man sich nicht klar und suchte sie zum Teil im späteren Lehrstück von der Beichte, wobei aber der Plural und der Preis befremden müssen. Albrecht zeigt, dass die tabulae confessionis die drei ersten Hauptstücke waren, die dann also — im Februar bereits vergriffen — im März neu gedruckt worden wären. Bedenken wir, dass Luthers kurze Erklärung der zehn Gebote von 1518 (auch ein Tafeldruck) von einem Zeitgenossen (Güttel) „Beichtzettel" genannt, und dass ihr lateinischer Text Instructio pro confessione betitelt wurde, dass seit 1523 in Wittenberg die Beichte als Glaubensverhör eingerichtet war und demgemäss in mehreren Kirchenordnungen der sächsischen Visitation von 1529 sich der Satz findet, ohne „Beichte" (d. h. Verhör) der Gebote, des Glaubens und Vaterunsers solle niemand kommunizieren, so war Rörers Bezeichnung als tabulae confessionis geschichtlich durchaus verständlich und der Preis für diese drei Tafeln (je 1 Pf.) entsprechend. Weiter beleuchtet Albrecht neu die Festlegung der seit 1525 für Wittenberg nachweisbaren fünf Hauptstücke, indem er nicht nur den Streit mit den Sakramentierern, sondern auch die Einrichtung des Beichtverhörs 1523 (als Glaubensverhör, auch über das Abendmahl) als Anlass würdigt. Ich möchte weiter gehen und vermuten, dass schon 1523 die Fünfzahl der Hauptstücke zwischen Luther und Bugenhagen festgelegt ist, dass also Fröschels Angabe, beide hätten 1523 regelmässige Quartalspredigten über die fünf Hauptstücke eingerichtet, zuverlässig ist. Wir gewännen dann dies Bild: Als 1523 Bugenhagen Stadtpfarrer in Wittenberg wurde, traf Luther mit ihm Abrede über die kirchliche Praxis, und zwar auf Grund des nun eingeführten Glaubensverhörs beim Abendmahl. Zu diesem neuen Programm gehörte auch die Fünfzahl der Lehrstücke, über die zu predigen war. An Stelle des von Luther noch 1523 ausgelegten Ave Maria wären somit die Sakramente getreten. Auf die inhaltreichen Bemerkungen zum Lehrbegriff des Grossen Katechismus gehe ich hier nicht weiter ein. Albrecht hat sich auch mit dem beschäftigt, was A. Hardeland und ich über die Gottesfurcht im ersten Gebot geschrieben haben. Ich stimme ihm wesentlich zu. Wo er Differenzen zwischen sich und mir sieht, hat er übersehen, dass ich ausdrücklich 1913 die Einführung des Furchtbegriffs 1528 als pädagogische, nicht als religiöse Wendung bezeichnet habe. Die Bedeutung der Quellenscheidung des Grossen Katechismus auf Grund der Predigtgrundlagen sieht Albrecht für nebensächlicher an als ich. Ich hoffe demnächst mich in grösserem Zusammenhange mit Albrecht über Priorität und Schichtung des Grossen Katechismus und deren Bedeutung für das Verständnis des Kleinen Katechismus auseinandersetzen zu können. Ein Druckfehler sei berichtigt: S. 89 ist nicht K. v. Raumer zu lesen, sondern R. v. Raumer.

Bei dieser Gelegenheit sei der Verein für Reformationsgeschichte mit seinen verdienstlichen Veröffentlichungen zum Beitritt (jährlich 3 Mk. bei Gratisbezug der Vereinsschriften) empfohlen. Er verdient grössere Beteiligung, hat sie nötig und wird sie hoffentlich im Jubeljahre 1917 finden.

J. Meyer-Göttingen.

Kurze Anzeigen.

Steinlein, D. Hermann (Pfr. in Ansbach), **Luther und der Krieg.** Nürnberg 1916, Verlag der Buchhandlung des Vereins für Innere Mission (54 S. 8). 40 Pf.

Unter diesem Titel legt der Ansbacher Pfarrer und Lutherforscher ein treffliches Büchlein vor. Nicht nur wie Luther sich im einzelnen und ganzen zur Frage des Krieges stellt, will er nachweisen; vielmehr will er den engen Zusammenhang vorführen zwischen Luthers Eintreten für das volle sittliche Recht des Krieges und seinen reformatorischen Grundanschauungen und will so die Bedeutung ins Licht stellen, die Luther für unser deutsches Volk auch im Kriege hat. Was er sich vorgenommen hat, ist ihm aufs beste gelungen. Sein Büchlein kann denen, die sich mit der Frage nach dem sittlichen Rechte des Krieges abmühen, Klarheit, Lösung und ein gutes Gewissen verschaffen. Krieg führen, so legt der Verf. dar, ist nach Luther nicht nur Recht, sondern Pflicht des Christen, eine Pflicht des Gehorsams und der Liebe im Dienste Gottes. Es ist im höchsten Masse stärkend, die Worte Luthers zu hören über die äusserste Kraftentfaltung und Opferwilligkeit, womit ein Kampf um das Dasein geführt werden muss, — seine nüchterne, gesunde, von aller Sentimentalität freie Stellung zu dem Feind kennen zu lernen.

Und das alles nicht nur als Anschauungen, die sich zufällig finden, sondern die in der innersten lebendigen Verbindung stehen mit seinem Zentralerlebnis und -dogma von der Rechtfertigung aus Gnaden. — Luthers Werk, eine Quelle der deutschen Kraft! Damit schliesst der Verf. sein Büchlein ab, für das ihm warm gedankt sein soll, und das um seiner einfachen, klaren, volkstümlichen Art willen für weitere Verbreitung bestens empfohlen werden kann.

Dekan Lic. Dr. Bürckstümmer-Erlangen.

Mueller, Paula, **Frauenhilfe und Gemeindedienst.** (18. Heft der Hefte zur Frauenfrage.) Berlin-Lichterfelde 1916, Edwin Runge (20 S. 8). 60 Pf.

Die bekannte Vorkämpferin der christlichen Frauenbewegung hat diesen vor dem Presbyterium in Remscheid gehaltenen Vortrag in Druck gegeben. Er ist es wert, gedruckt und gelesen zu werden. — Die Verf. geht aus von der richtigen Behauptung, dass man bei der Bestimmung der Grenzen der Frauenhilfe ausgehen müsse von der gottgegebenen Eigenart der Frau, und bestimmt diese dahin, dass, während des Mannes Aufgabe sei, zu erkämpfen, zu erringen, zu erwerben, die der Frau im Pflegen, Schützen, Bewahren liege. Dieser Wirkungskreis der Frau, Pflegerin und Fürsorgerin zu sein auch im Dienst der christlichen Gemeinde, ist ihr im vergangenen Jahrhundert allgemein zugebilligt worden. Durch die Industrialisierung Deutschlands ist aber die Frau ins Berufs- und Erwerbsleben eingeführt worden, doch zweifellos nach Gottes Willen. Der Krieg zeigt, dass diese Entwickelung für das deutsche Volk von unermesslichem Wert gewesen, wie er denn auch die Frauenarbeit ungemein gesteigert hat. Was die Frauen dazu treibt, sei einmal die Vaterlandsliebe und sodann der Trieb, Anteil zu nehmen am Leiden und Erleben der Nation, das plötzlich erwachte Staatsbürgertum.

Diese Stimmung gilt es vor allem festzuhalten, wenn man dauernd Kräfte gewinnen will für den vaterländischen Liebesdienst: die Liebe zur Gemeinde wie ein Stück Verantwortung für ihr Bestehen. Schon die Jugend soll sich als Subjekt des Gemeindelebens erkennen, wie auch die Frauen aller Stände. Unter steter Berücksichtigung der Eigenart ist sodann die planmässige Gestaltung der Arbeit erforderlich. Der Frau muss auch das Recht eingeräumt werden mitzuberaten, mitzubestimmen. Das aktive Wahlrecht ist zwar nicht unbedingt notwendig, aber für Kirche wie Gemeinden nützlich. Beides muss ineinander greifen: die amtliche und die freie Betätigung der Frau; die beruflichen Gemeindehelferinnen als Pfarrgehilfinnen bedürfen der Unterstützung durch freiwillige Helferinnen, die in ehrenamtlicher Liebestätigkeit stehen. Ganz von selbst organisiert sich auf diesem Wege die Gemeindepflege der Frau.

Der schwierigen Frage, wie das Verhältnis zu anderen Frauenvereinigungen, besonders zu der von Staats wegen eingerichteten Hilfstätigkeit zu gestalten sei, dient der Schluss der Ausführungen. Klares Festhalten am Grundsätzlichen seitens der verschiedenen Verbände wie das Bilden von Kartellverhältnissen wird das Wichtigste dabei tun.

Der aus reicher Erfahrung geschöpfte Vortrag kann dringend der Beachtung empfohlen werden. D. Hilbert-Rostock.

Haggeney, Karl, S. J., **Im Heerbann des Priesterkönigs.** Betrachtungen zur Weckung des priesterlichen Geistes. Dritter Teil, zweite Hälfte: Meister und Jünger (Pfingstfestkreis, zweite Hälfte). Freiburg i. B. 1916, Herder (XIII, 619 S. 8). 4. 60.

Mit vorliegendem Bande schliesst die hier schon mehrfach (zuletzt 1916, Spalte 349) angezeigte Sammlung. In 90 Betrachtungen wird Lukas 12—21 ausgelegt und auf das Leben des Priesters angewendet, wie uns scheint, noch praktischer und wirklichkeitsoffener als bisher. Wie ernst dabei auch die Frage, „ob ein Pastor selig werden könne“, angefasst wird, sei durch folgende Stelle (zu Luk. 13, 27—30) illustriert: „Schrecklich ist es, wenn ein Christ in die Hölle kommt; aber der Schrecken der Schrecken ist die Priesterhölle. Der sollte verloren gehen, der so nahe seinem Heiland war, der seinen Gott und Herrn stets in der Hand führen und im Herzen tragen durfte, den Jesus selbst seinen Freund und Liebling genannt, der so viele mit Jesus vereint und durch den Herrn glücklich gemacht, der so oft gesprochen: Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam? Wie? Wenn er nun von seinem Herrn fern rücken müsste, während andere, die im Leben ihren Herrn und Gott kaum kannten und erst auf dem Totenbett Gnade gefunden, auf ewig ihn besitzen dürfen! Ich sollte jene, die als Sünder bekannt waren, glücklich sehen und selbst zur Zahl der Verdammten gehören und in dem Pfuhl beständig bleiben, wo der Abschaum der Menschheit zusammenfliesst? Dort, wo alle sind, die mich früher gehöhnt und verachtet haben? Alle meine Gönner, meine Gemeinde, meine Verwandten, Geschwister und Freunde sollten mich jetzt verachten und mir fluchen müssen? Mich, den sie früher als Priester schätzten und liebten? Schreckliches Los! Eine schwere Sünde, eine unerlaubte Neigung, ein Tändeln mit der Versuchung kann es bringen. Der Priester als Sünder ist aus dem Ersten der Letzte geworden. O nein, mein Heiland, ich will nimmer dieser Unglückliche sein!“ (S. 121 f.) — Da man in den Betrachtungen, wie die Vorrede sagt, die Feste des Herrn und die Geheimnisse der allerseligsten Jungfrau vermisst hat, so stellt der Verf. einen weiteren Band in Aussicht. Man wird eine Kirche, in deren Priesterschaft solch umfangreiche und gewissenschärfende Andachtsbücher Absatz finden, nur aufrichtig dazu beglückwünschen können.

Lic. Stange-Pulsnitz.

Neueste theologische Literatur.

Unter Mitwirkung der Redaktion
zusammengestellt von Oberbibliothekar Dr. Runge in Göttingen.

Biblische Geschichte. Henry, F. A., Jesus and the christian religion. New York, Putnam (8). 3 $. — **Schwarz,** Gottfr., Ein unbekanntes Wort Jesu. Darmstadt, G. Schwarz (16 S. 8). 25 ₰. — **Zeitfragen,** Biblische, gemeinverständlich erörtert, hrsg. v. Proff. P. Heinisch, Ign. Rohr. 8. Folge. 7./8. Heft. Steinmann, Alphons, Die jungfräul. Geburt d. Herrn. 1. u. 2. Aufl. Münster, Aschendorffsche Verlh. (72 S. 8). Subskr.-Pr. 90 ₰; Einzelpr. 1 ℳ.

Allgemeine Kirchengeschichte. Maguire, Rev. Edward, Is schism lawful? A study in primitive ecclesiology with special reference to the question of schism. Dublin, Gill (XX, 323 S. 8). — **Grundriss** d. theologischen Wissenschaften, bearb. v. † Achelis . . . 20. Abt. 2. Lfg. Müller, Prof. Dr. Karl, Kirchengeschichte. 2. Bd. 2. Halbbd. Tübingen, J. C. B. Mohr (S. 145—288 gr. 8). Subskr.-Pr. 3 ℳ. — **Yohannan,** Rev., The death of a nation or the ever persecuted Nestorians or Assyrian christians. With 27 ill. and a map. New York, Putnam (8). 2 $.

Reformationsgeschichte. Studien z. Kultur u. Geschichte d. Reformation, hrsg. vom Verein f. Reformationsgeschichte. 2. Bd. Mestwerdt, Paul, Die Anfänge d. Erasmus. Humanismus u. „devotio moderna“. Mit e. Lebensskizze v. C. H. Becker, hrsg. v. Hans v. Schubert. Leipzig, Rud. Haupt (XXXI, 343 S. gr. 8 m. 1 Bildn.). 9 ℳ — **Reimers,** Past. K., Die Reformationsthesen v. Martin Luther u. Claus Harms. Zum 31. X. 1917 neu hrsg. Hamburg, Evang. Buchh. v. F. Trümpler (47 S. 8). 50 ₰.

Kirchengeschichte einzelner Länder. Mathieson, William Law, Church and reform in Scotland. A history from 1797 to 1843. Glasgow, Maclehouse (VII, 378 S. 8). — **Rihbany,** Rev. Abraham Mitrie, The Syrian Christ. Boston, Houghton Mifflin Co. (8). 1 $ 50. — **Kirchenkunde,** Evangelische. Das kirchl. Leben d. deutschen evangel. Landeskirchen. Begr. v. Prof. D. Paul Drews †. Hrsg. v. Prof. D. Martin Schian. 6. Tl. Rolffs, Past. Lic. Ernst, Das kirchl. Leben d. evangel. Kirchen in Niedersachsen. In Verbindg. m. Superint. D. Johs. Beste, Past. Karl Büttner, Past. Herm. Heidkämper, Oberkirchenr. Heinr. Iben, Gen.-Superint. Herm. Müller darges. Mit 1 (farb.) Karte üb. d. Stand d. kirchl. Sitte in Hannover, Braunschweig, Bremen, Oldenburg u. Schaumburg-Lippe. Tübingen, J. C. B. Mohr (XXII, 650 S. gr. 8). 11. 50.

Orden u. Heilige. Lebensbilder aus dem Orden d. hl. Franziskus. Hrsg. v. Mitgliedern d. Franziskanerordens. 1. Bd. Kissling, Dr. Johs. B., Kardinal Francisco Ximenez de Cisneros (1436—1517), Erzbischof v. Toledo, Spaniens kathol. Reformator. Münster, Aschendorffsche Verlh. (X, 83 S. gr. 8 m. m. 45 Abb.). Lwbd. 4 ℳ

Christliche Kunst. **Newcomb,** Rexford, The Franciscan mission architecture of Alta California. New York, Architectural Book Publ. Co. (2).

Praktische Theologie. **Müller,** Stud.-R. Prof. Dr. C., Fremdes im Sprachschatz d. Kirche. [S.-A. aus: Pastoralblättern. Jg. 59, verm. um e. Wörterverzeichnis.] Dresden, C. L. Ungelenk (54 S. gr. 8). 1 ℳ.

Homiletik. **Dunkmann,** Prof. D. Karl, Die Predigt d. Evangeliums in d. Zeitenwende. Erläut. u. Dispositionen zu d. altkirchl. u. d. Eisenacher Perikopen u. zu freien Texten unt. bes. Berücks. d. Kriegszeit. 2. Bd. Eisenacher Perikopen. 5. u. 6. Lfg. Herborn, Buchh. d. nassauischen Kolportagevereins (S. 321—480 8). 2. 40.

Erbauliches. **Heitefuss,** Cl., So tröstet euch nun unter einander! Worte an Kriegs-Trauernde. 3. Aufl. Herborn, Buch. d. nassauischen Kolportagevereins (96 S. kl. 8). 80 ₰. — **Tolzien,** Landessuperint. Gerh., Die Seligpreisgn. im Kriege. Kriegs-Betstunden. Mit Zeichngn. d. Diakonisse Jenny Gräfin Keller. Schwerin, F. Bahn (80 S. kl. 8). 80 ₰.

Philosophie. **Hirt,** Oberstabsarzt d. R. Dr. Walter, Ein neuer Weg z. Erforschg. d. Seele. Eine psycholog. Skizze. Mit 23 Orig.-Fig. (im Text u. auf Taf.). München, E. Reinhardt (VII, 246 S. gr. 8). 6 ℳ. — **Bevan,** J. O., Handbook of the history and development of philosophy. London, Chapman & Hall (8). 5 s.

Allgemeine Religionswissenschaft. **Clennell,** W. J., The historical development of religion in China. London, Unwin (8). 10 s. 6 d.

Freimaurerei. **Schilling,** Prof. Dr. A. J., Welt- u. Staatsbürgertum in der deutschen Freimaurerei. Eine kulturpolit. Studie. (Zeitgemässe Broschüren.) Darmstadt, Falken-Verl. (35 S. 8). 60 ₰.

Soziales. **Jackson,** F. J. Foakes, Social life in England, 1750—1850. New York, Macmillan (8). 1 $ 50 c.

Zeitschriften.

Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht. 9. Jahrg., 1916, 1. Heft: F. Niebergall, Ueberwundene Gegensätze. Reukauf, Weltkrieg u. göttliche Weltregierung. — 5. Heft: Eger, Kriegslehren zur religiösen Psychologie IV. E. Leupolt, Sollen wir unsere Feinde hassen? — 6. Heft: Pöhlmann, Die Isolierung des Religionsunterrichts. Richter, Das Vermächtnis des deutschen Idealismus an unser Volk I. R. Emlein, Soldatengräber. — 12. Heft: H. Spannuth, Dritte Kriegsweihnacht. Conrad, „Erlebter Religionsunterricht?" O. Schreiter, Krieg u. Sittlichkeit. Lilly Peters, Paul Gerhardts Neujahrsgesang im Unterricht.

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft für Volkserziehung. Ganze Reihe Bd. 24 = N. F. der Comenius-Blätter für Volkserziehung. 8. Bd., 1916: A. Buchenau, Die deutsch-nationale Zukunftsschule. Else Hildebrandt, Die Volkshochschulgründung in Schweden u. ihre politischen, sozialen u. religiösen Grundlagen. F. J. Schmidt, Das Problem der nationalen Einheitsschule. A. Rohrberg, Die dänische Volksschule unter dem Einfluss der Reformation. O. Daskaljuk, Kirche und Kirchenkunst in Russland. O. Metzger gen. Hoesch, Die philosophische Vertiefung unserer Volksbildung. T. 1. 2. G. Friedrichs, Was die Freunde der Einheitsschule vergessen. F. Depken, Fichtes Idee einer Nationalerziehung u. Platons pädagogisches Ideal.

Monatshefte, Protestantische. 20. Jahrg., 1916, 12. Heft: A. Wolfhard, Hoffmann von Fallersleben. A. Beyer, Was sagen Jesus u. Paulus über das Leiden? II (Schl.). — 21. Jahrg., 1917, 1. Heft: R. Kiefer, Toleranz im Neuen Testament. P. Mehlhorn, Neue Jesusliteratur. R. Wielandt, Die „Kosmogonie" von Chr. v. Ehrenfels.

Quartalschrift, Theologische. 98. Jahrg., 1916, 3. Heft: Riessler, Zur Lage des Gottesgartens bei den Alten. Koch, Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilsverhandlungen. Eberhard, Der Brudermord Kains im Lichte der ethnologischen u. religionsgeschichtlichen Forschung (Gn. 4, 8—16). Waldmann, Zur inneren Begründung der lässlichen Sünde.

Zeitschrift für pädagogische Psychologie u. experimentelle Pädagogik. 17. Jahrg., 1916, 1. Heft: A. Fischer, Pädagogische Verfrühungen. — 2. u. 3. Heft: R. Lehmann, Das Ueberindividuelle in der Pädagogik. A. Huth, Ueber die religiösen Vorstellungen in der reifenden Jugend. — 4. Heft: A. Huther, Die Pädagogik der Tatsachen u. die Teleologie des höheren Unterrichts. C. v. Brockdorff, Die neuen Ziele der philosophischen Propädeutik. W. Moede, Die Methoden der Begriffsuntersuchung. — 5. u. 6. Heft: H. Gaudig, Die neudeutsche Schule. — 7. u. 8. Heft: A. Fischer, Zur Schulbahnenentwickelung der Kriegsjahrgänge. — 10. u. 11. Heft: A. Messer, Ueber den Begriff des Psychischen. Vl. Dvorniković, Psychologische Beobachtungen bei Kriegsvorträgen für die Schuljugend.

Zeitschrift für Philosophie u. philosophische Kritik. 161. Bd., 1. Heft: J. Volkelt, Die Selbstgewissheit des Bewusstseins. G. Kallen, Die Geschichtsphilosophie Martin Deutingers (Schl.). E. Becher, Zur Kritik des parallelistisch-spiritualistischen Monismus. N. Losskij, Die Unsterblichkeit der Seele als erkenntnistheoretisches Problem. P. Petersen, IV. Bericht über psychologische Literatur. Das Jahr 1915.

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 17. Jahrg., 1916, 3. Heft: G. Hölscher, Ueber die Entstehungszeit der „Himmelfahrt Moses" II. A. Friedrichsen, Zur Auslegung von Röm. 1, 19 f. G. Förster, 1. Thessalonicher 5, 1—10. M. Plath, Warum hat die urchristliche Gemeinde auf die Ueberlieferung der Judaserzählungen Wert gelegt? P. Corssen, Das Martyrium des Bischofs Cyprian V. J. Franko, Beiträge aus dem Kirchenslavischen zu den neutestamentlichen Apokryphen V. H. Koch, Zum Lebensgange Kallists. D. Völter, Boanerges.

Zeitschrift für Theologie u. Kirche. 26. Jahrg., 1916, 3. u. 4. Heft: R. Heineke, Vom Ideale der sichtbaren Kirche. — 5. u. 6. Heft: W. Classen, Natürliche u. geschichtliche Rasse. K. Weyrich, Gebetserhörung. J. Wendland, Zwei Wunderbegriffe. E. Foerster, Randbemerkung zu dem Aufsatze von Heineke „Vom Ideale der sichtbaren Kirche". Mit Erwiderung des Verf.

Personale.

Aus dem Kreise unserer Mitarbeiter wurde am 20. März Professor D. Wohlenberg zu Erlangen nach kurzer Krankheit heimgerufen. Mit der gesamten neutestamentlichen Wissenschaft ist auch das „Theologische Literaturblatt" durch seinen Tod sehr schmerzlich betroffen und wird ihm für eine Fülle wertvoller Gaben bleibend dankbar sein.

Ihmels.

Zur gefl. Beachtung! Büchersendungen wollen **nur** an die Redaktion, **nicht** persönlich an den Herausgeber gerichtet werden. Die Redaktion befindet sich Leipzig, Liebigstrasse 2 III.

Verantwortlicher Schriftleiter: Dr. theol. **Ihmels;** Verlag von **Dörffling & Franke;** Druck von **Ackermann & Glaser,** sämtlich in Leipzig.